

# 浄土教の人間観

——とくに人間の呼称をめぐる——

高橋 弘 次

- 一、はじめに
- 二、人間の呼称
- 三、人間とは考えるもの
- 四、人間とは煩惱をもったもの
- 五、人間とは凡夫
- 六、道綽の凡夫観
- 七、善導の凡夫観
- 八、法然の凡夫観
- 九、おわりに

## 一 はじめに

およそ仏教における思想・宗教の歴史は、人間の存在性を把え、その問題解決に終始しているといえる。すなわち仏教思想のいかなる歴史的发展も、人間の存在性の問題にとりくみ、その問題解決として解脱・成仏・涅槃・往生などの究極目的を説き示すことに終始して、い

ずれもその目的範囲をでるものではない。しかしインドの初期仏教思想から、中国の仏教思想をへてわが国における大乘仏教思想にいたるまで、その思想の歴史は、人間の存在性の問題にかかわって、哲学的な思索、宗教的な自覚とともに大きく発展し深化して、一つの流れにとどまっていない。それは仏教思想史のもつ思想内容のなかで明らかにされることがらである。

いまこの小論においてとり扱おうとする問題は、仏教思想における人間の存在性を把える一つのあり方とみられる、人間の凡夫性の自覚という一面である。それも仏教思想の歴史的な発展内容にもとづいて、時間的に区分して緻密に解明していくのではなく、とくに人間の呼び名、呼称を中心として、その呼称の変化、転化のなかに人間の存在性の把え方をみていこうとするものである。とくに浄土教思想においては、人間の存在性としての凡夫性（煩惱）の自覚にともない、人間を「凡夫」と呼ぶ。この人間を「凡夫」と呼ぶにいたる浄土教思想までの人間の存在性の把え方を、人間の呼称の変化の流れを中

心に究明しようとするものである。

仏教思想における人間の呼称の変化にそつて、人間の存在性の把え方をみていくのであれば、それは仏教思想の表面的な一面でしかなく、皮相的な内容にとどまることになるかも知れない。しかし仏教思想のなかにみられる人間の呼称は、そのいずれの呼称であろうと、人間の存在性をあらわす性能、本質を把えているものと考えられる。さらにその人間の呼称の変化は、かならず人間の存在性をあらわす性能、本質の把え方の変化、発展であり、それは仏教思想における哲学的な思索、宗教的な自覚の歴史的なあとづけともいえよう。

こうした内容に注目して、とくに浄土教思想において人間を「凡夫」と呼称するにいたる思想的過程の一面を明らかにしようとするのが、この小論の目的とするところである。

## 二 人間の呼称

仏教の思想を生んだインドの古いことは人間を意味する語をさがしてみると、その数は数十にも達する。そこでとくに人間の呼称として使用されたものを、まずパーリ經典（南伝大藏經）のなかからとり上げてみる。jāna, jantu, jīva, nara, puggala, puthujāna, purisa, bāla, macca, manuṣa, manussa, mānava, satta などの語があげられる。<sup>①</sup> つぎにサンスクリットの經論にみられる語をあげてみると、jāna, jantu, manuṣya, manu, manuṣa, mānava, mānava, nara, nṛ, puruṣa, puggala, pṛthag-jāna, bāla, sattva などである。<sup>②</sup> これらのパーリ語とサンスクリットの人間を意味する語で、同じ語根か

ら生じ、また同じ意味を表わす語のあることはいうまでもない。いずれにせよこれらの語は、恣意的に指摘しとり上げたのであるが、直接に特定の經典に指摘されているものとしては、『雜阿含經』一三に「此等法名為人於三斯等法」、作三人想、衆生、那羅、摩訶闍、摩那婆、士其、福伽羅、耆婆、禪頭」<sup>③</sup>とある、これらの語などがとり上げられるべきであろう。

これらの人間の呼称として使用されたであろうパーリ語やサンスクリットの語を一つ一つ解明することによって、仏教のみる人間がいかなる存在として把えられているか、という問題の一面が明らかにされると思う。しかしここでその一つ一つを解明し論証していくわけにはいかないので、これらの語のなから、とくに manuṣya (manussa), sattva (satta), pṛthag-jāna (puthujāna) の三つの語をとり上げて、仏教の把える人間の存在性というものはどんなものか、という一面の問題を、その語のもつ意味内容から明らかにするとともに、仏教思想におけるその変化、発展を考えてみたい。

そこで manuṣya (manussa), sattva (satta), pṛthag-jāna (puthujāna) の三つの語をとり上げる理由を明らかにしておきたい。まず manuṣya (manussa) をとり上げた理由は、とくに仏教思想にかかわりなく、一般インド思想において、もっともよく人間の普遍的な性能（思考力をもつもの）をとらえている人間の呼称とみなされ、しかも經典に使用されているからである。つぎの sattva (satta) をとり上げる理由は、sattva が「生きとし生けるもの—衆生」という意味をもち、また「煩惱をもつたもの—有情」とも理解される語であるからであ

る。さらにインド大乘仏教の根本思想とみなされる菩薩(bodhi-sattva)思想は、人間の煩悩をもつ迷いから覚めようとするところにその実践理念があるが、その思想は *sattva* (衆生・有情) という人間の呼称から出発しており、*sattva* が大乘仏教(菩薩思想)と切り離すことができないからである。いま一つ *prthag-jana* (*puthujana*) をとり上げる理由は、インドにおける大乘仏教思想が中国に入り、なかでも中国において発展した浄土教思想において、人間を「凡夫」と呼んでおり、その「凡夫」の原語が、*prthag-jana* であるとされるからである。さらに、中国の浄土教思想がわが国に入ってから人間を「凡夫」と呼んでいることは、歴史的な事実であり、こんにちでもその呼称(凡夫)が使用されているからである。もとより中国においてもわが国においても、*prthag-jana* (凡夫) が原意のままに、人間の呼称として使用されていたとは考えられない。しかし *prthag-jana* が「凡夫」の原語であることに変わりないと思われるので、ここにこれをとり上げ、まず「凡夫」の原意から明らかにしたい。

以上の理由によってこれらの三つの語をとり上げるのであるが、さらにいえばこれらの語が仏教思想の流れにそって人間の存在性を把えた内容として受けとめられるからである。とくに仏教思想の歴史的発展にもなってみていく場合、*prthag-jana* (異生) を原語とする「凡夫」という語は、一つの意味にとどまらず、その意味内容はインドから中国、そしてわが国にいたるまで大きく変化し転化している。またその後代における意味内容は、たんに人間の呼称としての意味を超え、とくに浄土教思想の宗教的基盤となっているといえよう。いずれ

にせよこうした三つの語の思想的な流れを想定しながら、とくに浄土教における人間の存在性の捉え方に視点を向けて論究してみよう。

### 三 人間とは考えるもの

まずインドにおいて人間の存在性を捉えて *manuṣya* (*manussa*) と呼称するのは、仏教の経論<sup>④</sup>においてもみられるが、広くインド文献一般にみられる、人間に対する一般通称であつたようである。これは中村元博士が「古くヴェーダ文献では人間をマヌ(*manu*)と呼ぶこともあつたがサンスクリット文献一般ではマヌシャ(*manuṣya*)と呼んだが、これは人考えるもの√という意味である。人考える√ということは合理性を内含する」<sup>⑤</sup>と述べておられることによつても明らかである。

この *manuṣya* (*manussa*) は *man*, *human being* などに英訳される語であり、いうところの一般の「人間」を意味する語である。*manuṣya* という語は、*man*「考える」<sup>⑥</sup>という動詞より生じており、したがつてこの *manuṣya* はその語源において人間を意味するところの、英語の *man* やドイツ語の *mensch* にも通ずる語であるといえる。それはまた近代において人間を三つに分類する *homo sapiens* (叡知人) *homo religiosus* (宗教人) *homo faber* (工作人) のなかの *homo sapiens* (知性・理性をもつたもの) に相当する。もとより人間を知性(理性)をもつたものとして規定していく人間観はギリシャ哲学の古い伝統をもつものであり、現代にも通ずる人間観であることはいうまでもない。いずれにせよインドで人間を *manuṣya* (考えるもの) と命名したということは、ギリシャ哲学において人間を *homo sapiens*

と規定したと軌を一にするものである。

このように人間を *manuṣya* (考えるもの) と命名したということは、人間が他の生きものと同じように、たんに「生きているもの」と異って知性(理性)をもって合理的に生きていくものであることを示している。またこれは中国において人間を「万物の霊長」と看做したことも、その人間の存在性の捉え方において同じであるといえよう。人間が「知性・理性をもったもの」、つまり *homo sapiens* であり、また「万物の霊長」であるとするその所以は、人間が他の生きものと異って、まさしく「考えるもの」(*manuṣya*) であるからである。

しかしこの人間を「考えるもの」(*manuṣya*) と命名したことは、直接に仏教の思想とかわりをもつものではない。仏教が従来のインドのことは使用したに過ぎない。たとえば『俱舍論』<sup>⑨</sup>において *manuṣya* (人) が使用されているのは、五趣(地獄・餓鬼・傍生・人・天)の一つとしてあるであり、とくに仏教的な意味をもって使用されているのではない。ほかに仏教の経論がいかに *manuṣya* の語を多く使用したとしても、それは人間に対する一般呼称として、古代インドで使用されたのと同じ意味をもった語であつたに違いないのである。<sup>⑩</sup>

#### 四 人間とは煩惱をもったもの

この *sattva* (*satta*) は、中国で衆生(旧訳)、有情(新訳)と漢訳されている語であるが、この語は動詞 *as* (ある)<sup>⑪</sup> から生じた *sat* 「存在する—being」という語に、*tya* という語尾が加わつてできた語と

いわれ、現存者とか生存者 (*living being*) という意味において理解されている。これは中国で *sattva* (*satta*) が衆生(生きとし生けるもの)と漢訳される所以のものであろう。またいっぽうではこの *sattva* (*satta*) は、動詞 *sañj* 「執着する—cling, hang」<sup>⑫</sup> の過去受動分詞(不規則変化)として考えられ、欲貪によって染着せるもの、すなわち「執着せるもの」という意味に理解されている。しかしこの *sattva* (*satta*) の語とその意味については、原始仏教を研究されている学者間において問題があるようである。<sup>⑬</sup>

『相應部經典』には、

有情 *satta* 有情と言われるのは、何故、有情と言われるのか。色 *rūpa* (受・想・行・識) において、欲 *chanda* あり、貪 *rāga* あり、喜 *nandi* あり、渴愛 *taṇhā* あり、執着 *satta* し、染着 *visatta* せるが故に、有情 *satta* と言われる。<sup>⑭</sup>

とある。この有情 *satta* の説明は、仏教でいうところの人間をもつても具体的に、しかも基本的な立場から捉えているものといえる。ここにいる色 *rūpa*、受 *vedanā*、想 *sañña*、行 *saṅkhāra*、識 *viññāṇa* とは、仏教でいう人間存在の構成要素といわれるものであるが、これに欲貪をもって執着し、染着するもの(五取蘊—*pañcupādānakkhandha*)として、人間存在を規定しているのである。またこれは『スッタ・ニパータ』において、人間を「喜なる生存 *nandibhava*」<sup>⑮</sup>、「欲なる生存—*kāmaḥbhava*」<sup>⑯</sup>、「渴愛なる生存—*taṇhābhava*」と呼んでいることも同じ内容といえる。

こうした内容から *sattva* (*satta*) が中国で、煩惱をもったもの、

すなわち有情と漢訳される所以のものが理解される。さらにこの *satva* (*satta*) 有情の語について、中国の窺基(六三二～六八二)は『成唯識論述記』一に、

梵云薩埵ニ此言ニ有情一。有ニ情識ニ故。今談ニ衆生有ニ此情識ニ故名ニ有情一。無ニ別能有一。或仮者能有ニ此情識ニ故亦名ニ有情一。又情者性也。有ニ此性ニ故。又情者愛也。能有ニ愛生故。

と説明している。梵とは梵語(サンスクリット)であり、薩埵とは *satva*, *satta* のことであり、此とは中国語をさしていることはいふまでもない。この窺基の説明から推察するならば、*satva* (*satta*) が「生存者―生きとし生けるもの―衆生」という意味内容において理解されるよりも、「執着されたるもの―煩惱をもったもの―有情」という意味内容において理解されるべきであるともいえる。

また人間が欲貪によって「執着されたるもの―*satva*, *satta*」であるという、人間の存在性の把え方は、さきの人間を「考えるもの―*manuṣya*, *manuṣsa*」として把えらるゝ方よりも、むしろ *satva* (*satta*) をたんに「生存者―生きとし生けるもの」として把えらるゝ方よりも、より仏教的であり、また仏教の基本的な立場にたったものであるといえる。つまり人間の内面における存在性(煩惱)の具体的な自覚がそこにみられるからである。*manuṣya*「考えるもの」、*satva*「生存するもの」が、人間の存在性の客観的な把え方であるといふのに対して、*satva*, *satta*「執着されたるもの」は、人間の存在性(煩惱)の主體的な自覚をとともなう、内面的な把え方であるといふことができる。

およそ仏教が人間を「執着されたるもの―*satva*, *satta*」という意味をもつ語で呼ぶということは、さらにいえば仏陀 *buddha* (buddha)―めざめる―過去受動分詞) という語に対することばとして、すなわち仏陀 *buddha* の「覚ったもの―執着なきもの」に対して、人間を「執着されたるもの―有情」と命名したことによるともいえる。つまり有情とは、覚ったもの「仏陀」の立場から、いまだ覚らない「執着されたるもの」の状態をとらえた呼称といふことができる。しかし仏教において、人間の存在性は「執着されたるもの」として、すなわち煩惱をもった存在として人間を把え規定していくことが、唯一の人間の把え方であるとはいえないであろう。人間は「執着されたる存在」であるが、同時に執着から離れ、覚れる可能性をもった存在であるからである。

仏教のいう「執着されたる存在」から「無執着の覚った存在」へと展開されていく可能性とは、人間だれでもが「仏陀」となりうる可能性、いうところの「仏性」である。ここにその「仏性」を開発していく菩薩という存在が出現するわけである。その菩薩とは菩提薩埵、*bodhi-satta* つまり覚有情にいたる存在であり、有情(*satva*)から覚める(*bodhi*)という「執着される存在」から「執着なき存在」にいたる実践をとともなう存在である。菩提薩埵 *bodhi-satta* と呼ばれる存在には、「執着されたるもの―煩惱をもったもの」という人間の内面的な自覚があつて、菩薩はまさにその人間の内面的自覚から出発しているといえる。そして菩提薩埵 *bodhi-satta* の自らの「覚」へのめざめは、さらに他の「覚」へのめざめへと展開する。そこに自覚覚他

の理念にもとづく大乘仏教における菩薩の実践・思想が形成されている。<sup>⑧</sup>

## 五人間とは凡夫

manuṣya (manuṣa) や satta (satṭa) などの人間の呼称について、仏教においてとくに注目される人間の呼称が pīṭhag-jāna (pūṭhujjāna) である。この pīṭhag-jāna (pūṭhujjāna) は中国で凡夫、異生、無智者、愚癡凡夫などに漢訳される語で、およそ ārya (āriya) 聖者に対する呼称のようである。pīṭhag-jāna (pūṭhujjāna) は bala とともに凡夫と漢訳されるが、『仏教語大辞典』ではこの凡夫を「愚かな人。凡庸な人。愚かな者。愚かな一般の人たち。無知なありふれた人たち。仏教の教えを知らぬ人。平凡な人間。いまだ仏道に入っていない人びと。迷える者。聖者に対していう。」と、単数、複数に、あるいは一般、仏教に、多くの意味をもつ語として説明されている。

pīṭhag-jāna の pīṭhag は pīṭhak-widely apart, separately, differently, singly, one by one すなわち「別別に、各自に、一つずつ」を意味し、jana は「生」を意味する。したがって pīṭhag-jāna は「独りひとり別べつに生れたもの―異生」を意味する語といえる。しかし『梵英辞典』をみると pīṭhag-jāna は a man of lower caste (下層階級の人)、『an ordinary professing Buddhist (普通な仏教徒)』 block head (愚かもの)、『common people (一般庶民)』などに英訳されている。つまり pīṭhag-jāna はもともと「独りひとり別べつに生れたもの」という単数の意味をもった語が、その意味が転化

して「下層階級の人・一般庶民」という複数のものの意味をもつ語となったといえる。

いずれにしても pīṭhag-jāna (pūṭhujjāna) が、初期の経典たとえばパーリ経典で使われる場合、「凡夫 (pūṭhujjāna) が如来を讃嘆して語る」<sup>⑨</sup>とか、あるいは「凡夫 (pūṭhujjāna) の戒を具する者に対して」<sup>⑩</sup>とかあって、pūṭhujjāna は如来や戒を具するもの（聖者）に対する語として使われている。つまり「独りひとり別べつに生れたもの―異生」の意味をもつ pīṭhag-jāna (pūṭhujjāna) が、「一般の人」「愚かな人」を意味する語となり、さらにこれが複数形に用いられて「下層階級の人びと」とか「愚かな一般の人びと」という意味をもつ語となったといえよう。

ところでこの一般の人間をあらわす pīṭhag-jāna (pūṭhujjāna) という語が、とくに人間の存在性（煩惱）を把えて「無智者」とか「愚癡凡夫」とかのことばとして表現されるようになったのは、後代の仏教思想においてである。さらに人間の存在性の内面的な自覚内容として、「自己を」「凡夫」「愚癡凡夫」「凡庸劣夫」の意味に把えるようになったのは、中国からわが国にいたる大乘仏教、なかでも浄土教思想のなかににおいてである。つまりインドにおける pīṭhag-jāna (pūṭhujjāna) は、それが単数形においても複数形においても「独りひとり別べつに生れたもの」から「愚かな一般の人びと」という意味まで、それは第三者からする人間に対する呼称であったといえる。しかし中国からわが国にいたる pīṭhag-jāna (pūṭhujjāna) を原語とする「凡夫」の意味内容は、それは第三者からする人間の呼称でなく、自己の宗教的自

覺をともなつて生じる「自己の姿」として、すなわち主体的な自己の自覚内容となる。これは後に論じることになるが、ここに *pithas-jana* (*puthujana*) の、いま一つの変化、転化をみるのである。

## 六道綽の凡夫観

中国の浄土教思想にかかわる祖師のなかで、とくに人間の存在性（煩惱）を自覚し、それをもって自らの思想・宗教の基盤としたのは、おそらく曇鸞（四七六～五四二）に導かれて浄土教の人となった道綽（五六二～六四五）であろう。道綽は石壁山玄中寺にある曇鸞の碑文を拝見して浄土教の人となったと伝えられるが、その曇鸞のことを道綽は『安樂集』下につきのように語っている。

如曇鸞法師、康存之日常修浄土。亦每有世俗君子来呵法師曰、十方仏国皆為浄土、法師何乃独意注西、豈非偏見生也。法師対曰吾既凡夫智慧浅短、未入地位一念力須均。如似置艸引牛恒須繫心槽檻。豈得縱放全無所歸、雖復難者紛紜、而法師独決。是以無問一切道俗、但与法師一面相遇者、若未生正信勸令生信、若已生正信者、皆勸歸浄国。おそらく道綽は、曇鸞の告白する「われすでに凡夫にして智慧浅短なり」という、深い人間性の自覚に呼応するところがあつて、浄土教の人となりえたといつても過言ではなからう。また道綽が自らの人間性にめざめて時機相應の教えとして浄土教を選んだことは、つぎの『安樂集』上の文によつて明らかである。

問曰一切衆生皆有仏性、遠劫以来応値多仏。何因至今仍自

浄土教の人間観

輪廻生死不<sub>レ</sub>出<sub>二</sub>火宅<sub>一</sub>。答曰依大乘聖教良由不<sub>レ</sub>得<sub>二</sub>二種勝法<sub>一</sub>以排<sub>中</sub>生死<sub>上</sub>。是以不<sub>レ</sub>出<sub>二</sub>火宅<sub>一</sub>。何者為<sub>二</sub>二。一謂聖道二謂往生浄土。其聖道一種今時難<sub>レ</sub>証。一由去<sub>二</sub>大聖遙遠<sub>上</sub>。二由理深解微。是故大集月藏經云我末法時中億億衆生起<sub>レ</sub>行修<sub>レ</sub>道、未<sub>レ</sub>有<sub>二</sub>一人得者<sub>一</sub>。当今末法現是五濁惡世。唯有<sub>二</sub>浄土一門<sub>一</sub>、可<sub>レ</sub>通入<sub>二</sub>路。是故大經云、若有<sub>二</sub>衆生<sub>一</sub>、縱令一生造<sub>レ</sub>惡臨<sub>レ</sub>命終時、十念相統稱<sub>二</sub>我名字<sub>一</sub>、若不<sub>レ</sub>生者不<sub>レ</sub>取<sub>二</sub>正覺<sub>一</sub>。又復一切衆生、都不<sub>レ</sub>自量。若拋<sub>二</sub>大乘真如実相第一義空曾未<sub>レ</sub>措<sub>レ</sub>心。若論<sub>二</sub>小乘修入見諦修道<sub>一</sub>、乃至那含羅漢斷<sub>二</sub>五下<sub>一</sub>、除<sub>二</sub>五上無<sub>レ</sub>問<sub>二</sub>道俗<sub>一</sub>、未<sub>レ</sub>有<sub>二</sub>其分<sub>一</sub>。縱有<sub>二</sub>人天果報<sub>一</sub>、皆為<sub>二</sub>五戒十善<sub>一</sub>、能招<sub>二</sub>此報<sub>一</sub>。然持得者甚希。若論<sub>二</sub>起惡造罪<sub>一</sub>、何異<sub>二</sub>暴風驟雨<sub>一</sub>。是以諸仏大慈勸歸<sub>二</sub>浄土<sub>一</sub>。縱使一形造<sub>レ</sub>惡、但能擊<sub>レ</sub>意專精常能念仏、一切諸障自然消除、定得<sub>二</sub>往生<sub>一</sub>。何不<sub>二</sub>思量<sub>二</sub>都無<sub>二</sub>去心<sub>一</sub>也。

「当今は末法、現にこれ五濁惡世なり」という時代の危機を意識するとともに、「起惡造罪を論ぜば、何ぞ暴風驟雨に異ならん」という、まさに凡夫としての人間の存在性（煩惱）の自覚のうえに、時機に相應する浄土教への歸入が示されている。

道綽はかつて『涅槃經』を講説して「一切の衆生みな仏性あり」ということを堅く信じて、なお自らの凡夫性を告白せずにはおられなかったであろう。『安樂集』において末法時における衆生（人間）を、「機解浮浅暗鈍」といい、すなわち凡夫の理解力の浅はかで鈍いことを表わし、また「凡夫智浅」といって、同じく凡夫の智慧の浅いことを語っている。さらに「諸凡夫心如<sub>二</sub>野馬<sub>一</sub>、識劇<sub>二</sub>猿猴<sub>一</sub>」といつて、

凡夫の心の散乱する実態を強調している。道綽にとつて末法時の到来という自覚とともに、現実なきびしい魔仏の難にあつてゐることもあつて、そうした末法五濁悪世という、その人の時代背景が、深い自己の内省をうながし、凡夫性の自覚を生ぜしめたともいえるよう。

## 七 善導の凡夫観

道綽に師事して中国における浄土教思想を大成させた善導(六一三〜六八二)は、やはり人間の存在性を自らに自覚し、その上に浄土教を構築している。つまり善導における浄土教の根底は、どこまでも人間観(凡夫観)にもとづいてゐるといってよい。善導は『観経疏』(玄義分)に、

真如之体量量性不<sub>レ</sub>出<sub>二</sub>蠹蠹之心<sub>一</sub>。法性無辺辺体則元来不動。無塵法界凡聖齊円、両垢如如則普該<sub>二</sub>於含識<sub>一</sub>。恒沙功德寂用湛然。但以<sub>二</sub>垢障覆深<sub>一</sub>淨体無<sub>レ</sub>由<sub>二</sub>顯照<sub>一</sub>。

といつて、人間はだれでもが仏陀となりうる可能性、すなわち仏性(淨体)をもちながらも、人間のもつ煩惱(垢障)のヴェールに深く覆われて、その仏性の開発(顯照)のできないことを告白しているのである。また善導はその仏性について、『法事讃』上に「不<sub>レ</sub>知<sub>二</sub>身中有<sub>二</sub>如来仏性<sub>一</sub>」とまでいっているのである。

善導は自らの宗教的実践のなかで、

信知自身是具足煩惱凡夫善根薄少流<sub>二</sub>三界<sub>一</sub>不<sub>レ</sub>出<sub>二</sub>火宅<sub>一</sub>。『往生礼讃』

といひ、わらに、

今時衆生悉為煩惱繫縛、未<sub>レ</sub>免惡道生死苦<sub>一</sub>。『往生礼讃』<sup>⑦</sup>  
ともいつてゐる。こうした人間の存在性(煩惱)についての自覚は、つぎの『観経疏』(散善義)の文に、より鮮明に示されてゐる。

自身現是罪惡生死凡夫曠劫已来常沒常流轉無<sub>レ</sub>有<sub>二</sub>出離之縁<sub>一</sub>。自らはいかんともしがたい「罪惡生死の凡夫」であるといい、また「出離の縁あることなし」とまでいつて、自らの救われようのない姿をみている。この善導における自己のなかにみる凡夫性(煩惱をもつ存在)の自覚は、すべての人間の存在性へとその自覚を拡げる。そこで「我ら愚癡の身」といい、自己を含んだすべての人間を「凡夫」「愚癡の身」と規定していく。

こうした善導のすべての人間に対する把え方は、『観無量寿經』に人間の機根を上輩(上・中・下)中輩(上・中・下)下輩(上・中・下)と三輩九種に説き示されるところを、すべて凡夫であると解釈するが、そこによく示されている。すなわち『観経疏』(玄義分)に、

但以<sub>二</sub>遇縁有<sub>レ</sub>異致<sub>一</sub>令<sub>二</sub>九品差別<sub>一</sub>。何者、上品三人是遇<sub>二</sub>大凡夫<sub>一</sub>、中品三人是遇<sub>二</sub>小凡夫<sub>一</sub>、下品三人是遇<sub>二</sub>惡凡夫<sub>一</sub>。

とあるのがそれである。これについて善導は、

衆生垢重智慧淺近。聖意弘深豈寧自輒。今者一一悉取<sub>二</sub>仏説<sub>一</sub>以爲<sub>二</sub>明証<sub>一</sub>。就<sub>二</sub>此証中<sub>一</sub>即有<sub>二</sub>其十句<sub>一</sub>。

といつて、すべての人間が凡夫(九品皆凡)であることを、『観経』を説き示す釈尊の聖意にしたがつて、十の理由をあげて説明している。そしてそのあとに、

上來雖<sub>レ</sub>有<sub>二</sub>十句不同<sub>一</sub>、証<sub>二</sub>明如來說<sub>一</sub>此十六觀法、但爲<sub>二</sub>常沒衆



生不干二大小聖也一。<sup>④</sup>

といい、釈尊の『觀經』を説き示した聖意は、常没の「凡夫のためにして聖人のためにしない」ことを明らかにしている。

さらに善導は、この凡夫について善・惡の二種に分け、またこの二種の凡夫をそれぞれ五種に分類している。<sup>⑤</sup>すなわち『觀念法門』に、

凡夫機性有二其二種一、一者善性人二者惡性人。其善性人、一聞即捨レ惡行レ善人、二者捨レ邪行レ正善人、三者捨レ虛行レ実善人、四者捨レ非行レ是善人、五者捨レ偽行レ真善人。此五種人若能歸レ仏即能自利利他。在レ家行レ孝在レ外亦利レ他人一在レ望行レ信在レ朝名レ君子一事レ君能尽二忠節一、故名二自性善人一也。

言二惡性人一者、一即謗レ真行レ偽惡人、二者謗レ正行レ邪惡人、三者謗レ是行レ非惡人、四者謗レ實行レ虛惡人、五者謗レ善行レ惡惡人。

又此五種人若欲願歸レ仏不能二自利一亦不利二他人一。又在レ家不孝在レ望無レ信在レ朝名二小兒一事レ君則常懷二諂佞一謂二之不忠一。又此人等於二他賢德善人身上一唯能敗レ是成レ非但見二他惡一。故名二自性惡人一也。<sup>⑥</sup>

とあるのがそれである。これは世間、出世間の人間の行為に対応して、客觀的に人間を十種に分類したものと見える。ここでも注意したいのは、善性・惡性に人間を分つても、ともに凡夫といっていることである。九品皆凡説にしても、十種の凡夫を数えるにしても、善導の人間の存在性（煩惱）に対する深い洞察にもとづいていることはいうまでもない。

このように善導は、深い宗教的自覚をもって、まず自らを「自身は

これ罪惡生死の凡夫」といい、さらに「出離の縁あることなし」と、救われがたい自己の姿までみつめている。こうした自己の凡夫性の自覚にともなつて、善導はすべての人間の存在性をみきわめて「我ら愚癡の身」と規定し、さらに仏（釈尊）が『觀經』を説き示す聖意も、すべての人間は凡夫（九品皆凡）であるのみなし、そこにすべての人間の救われる念仏の教えを示した、と論証している。つまり善導においては、単数の自己において凡夫性を自覚し、他人を含む複数の人間においても凡夫性を見出し、さらに総数のすべての人間においても凡夫性をみている、といえよう。すべての人間を凡夫（愚かもの）とみていくということが、相対的な立場における、たんなる「愚かもの」の意味でないことはいうまでもない。いわば人間のありのままの姿をとらえた、逆説的な表現とみることもできよう。いかにきびしい凡夫觀にたっているかが理解される。

## 八 法然の凡夫觀

わが国の仏教思想史の上においても、聖徳太子の仏教思想から親鸞の浄土教にいたるまで、この凡夫觀の流れの事実は明らかに認められている。しかしこうしたわが国の仏教思想史上における凡夫觀については、すでに先学によつて論究<sup>⑦</sup>されているので割愛したい。ただこの小論においては、中国の善導の浄土教から直接的に繼承したとみられる法然（一二三三～一二二二）の浄土教における凡夫觀について少しく論究を加えて、この小論の終章としたい。

法然の浄土教も人間の存在性を自覚した凡夫觀の上に成立している

ことはいうまでもない。わが国においてはじめて浄土教を大成せしめた法然の求道の過程を、法然の弟子弁長（一一六二～一二三八）は『徹選択集』上につぎのように伝えている。

出離之志至深之間、信諸教法、修諸行業。凡仏教雖多所詮、不過戒定慧之三学。所謂小乗之戒定慧、大乘之戒定慧、顯教之戒定慧、密教之戒定慧也。然我此身於戒行不持、於禪定一不<sub>レ</sub>得<sub>レ</sub>之、智慧不<sub>レ</sub>得<sub>レ</sub>斷惑証果之正智。然戒行之人師釈云、尸羅不<sub>レ</sub>清淨、三昧不<sub>レ</sub>現前。又凡夫心随<sub>レ</sub>物易移、譬如猿猴。実以散乱易<sub>レ</sub>動、一心難<sub>レ</sub>靜、無漏之正智何因得<sub>レ</sub>発。若夫無<sub>レ</sub>無漏之智劍者、如何方斷<sub>レ</sub>惡業煩惱繩<sub>二</sub>乎、不斷<sub>レ</sub>惡業煩惱繩<sub>二</sub>者、何得<sub>レ</sub>解<sub>レ</sub>脫生死繫繫之身<sub>二</sub>乎。悲哉悲哉、為何<sub>レ</sub>何。爰如<sub>レ</sub>予者已非<sub>レ</sub>戒定慧三学之器。此三学外有<sub>レ</sub>相應我心之法門耶。有<sub>レ</sub>堪<sub>レ</sub>能此身之修行耶。求<sub>レ</sub>万人之智者、訪<sub>レ</sub>一切之学者、無<sub>レ</sub>教<sub>レ</sub>之人、無<sub>レ</sub>示<sub>レ</sub>之倫。然聞歎歎入<sub>レ</sub>經藏、悲悲向<sub>レ</sub>聖教、手自披<sub>レ</sub>之見<sub>レ</sub>之、善導和尚觀經疏云、一心專念弥陀名号、行住坐臥、不問時節久近、念念不捨者、是名正定之業、順彼仏願故、文見得<sub>レ</sub>之後。——従来の戒・定・慧という仏教の実践（修行）にたえられないという（三学非器）自覚に立って、惡業煩惱の絆（繫縛）にとらわれた乱想の凡夫に相應する教えを求めている。

こうした煩惱惡業を斷ずることのできない自己を法然は『念仏往生要義抄』に、

煩惱具足してわろき身をもて、煩惱を斷じさとりをあらはして、成仏すと思えて、昼夜にはけめとも、無始より貪瞋具足の身なる

がゆへに、ながく煩惱を斷ずる事かたきなり。（中略）かなしきかなや、善心はとし／＼にしたかひてうすくなり、惡心は日々にしたかひていよ／＼まさる。されば古人のいへる事あり。煩惱は身にそへる影、さらむとすれともさらす、菩提は水にうかへる月、とらむとすれともとられすと。

といい、煩惱具足の凡夫の姿をありのままに認めている。さらに『阿弥陀經釈』には、

末代凡夫去<sub>レ</sub>聖時遙、智識転劣垢障尤深、仏性無<sub>レ</sub>由<sub>二</sub>顯現<sub>一</sub>。——  
といい、また『浄土宗略抄』には、

わが身はこれ煩惱を具足せる罪惡生死の凡夫也。善根薄少にして、曠劫よりこのかたつねに三界に流転して、出離の縁なし。

といって、道綽や善導における告白と酷似する凡夫觀を吐露している。いずれにしても法然は、自己のうちにみる、あるいは他人のうちにみる、凡夫性の自覚にもとづいて、念仏の教えを自己の教えとし、またすべての人間の救いの教えとしたのである。法然がつねに、

我はこれ烏帽子もきざる男也。十惡の法然房、愚痴の法然房の、念仏して往生せんと云也。——（つねに仰られける御詞）

といったことばのなかに、その辺の事情が簡潔によく物語れている。このように法然は、貪欲・瞋恚・愚痴という人間のもつ三毒煩惱にさいなまされて生きている、自己を含む人間そのものの実態（存在性）をみつめ、これを罪惡生死、智識転劣、煩惱具足、三界流転、十惡、愚痴などに表現して、浄土教（念仏の教え）における凡夫觀（人間觀）を表明している。

ところで法然は、人間における凡夫としての自覚をどこまでも積極的に強調している。『三心料簡および御法語』（醍醐本）では、

凡聖道門極<sup>ニ</sup>智慧<sup>ニ</sup>離<sup>ニ</sup>生死<sup>ニ</sup>、浄土門還<sup>ニ</sup>愚癡<sup>ニ</sup>生<sup>ニ</sup>極樂<sup>ニ</sup>。<sup>⑤</sup>

といい、「愚癡に還る」ことをもって念仏の教え（浄土門）の基本的立場としている。また法然は最後の遺訓『一枚起請文』において、

一文不知の愚鈍の身になして、凡入道の無智のともからにおなしくして、智者のふるまひをせずして、只一向に念仏すべし。<sup>⑥</sup>

と示して、「愚鈍の身になす」ことを促している。つまり「愚癡に還る」とか「愚鈍の身になす」というのは、そこに愚癡、愚鈍への自覚作用が要請されているわけである。

もとよりこの「愚癡に還る」とか「愚鈍の身になす」ということが、たんに「愚かもの」になることというのではないことは明らかである。ことばの上では、愚癡・愚鈍・凡夫は「愚かもの」を意味するが、これが宗教的自覚のなかに生ず、また生ぜしめようとするこの「愚かもの」は、まさに人間の存在性（煩惱）の自覚であり、ありのままの自己（人間）の姿を知ることである。さらにいえば、この「愚かもの」（凡夫性）の自覚において、はじめて浄土教（念仏の教え）における主体的な自己の確立がみられる、というべきであろう。また浄土教（善導・法然）におけるこの凡夫性の自覚が、念仏信仰の意識構造（二種深信）のなかに生じ、これが信仰の両極性（polarity）、あるいは信仰の逆説（paradox）、信仰の二重性と理解されるところの一極、一面、一要素であることはいうまでもない。

## 九 おわりに

仏教思想において、人間が仏性（淨体・如来仏性）をもっているということは、人間がそれを開発・顕現するとしなないとにかかわらず、人間はだれでも本来、仏陀となりうる性能をもっていることを認めていることであり、それは仏教における人間存在の本質的な立場を示すものであり、仏教思想の大前提となるものである。また仏教思想において、凡夫性の自覚にたつということは、人間の本質的に仏陀となりうる性能をもっていることを否定するものではなく、仏教の実践の場における主体的な自覚によって生ずる宗教的立場を示すものである。すなわち人間は本来、仏陀となりうる性能をもっているが、実践の場においては、それを自らの力で開発、顕現できないことを、自己の凡夫性の自覚にもとづいて告白しているのである。つまり前者は仏教思想のなかの人間の本質的 existential な立場を示すものであり、後者は人間の宗教的実践のなかの実存的 essential な立場を示すものである。

仏教思想のなかにあって、人間存在を本質的な立場にたって把握するところと、実存的な立場にたって把握するところとの二つの立場のあることが認められるが、こうした二つの異なる立場があるとしても、それらは矛盾するものではない。すなわち人間の本来、仏陀となりうる性能をもっているという本質的な立場にたつものにとつて、その性能（仏性）の開発・顕現する実践の場において、ときに実存的な宗教的告白をとまなうし、また人間の凡夫性を自覚した実存的な立場にた

つものにとつて、「仏性顕現するに由なし」といつているように、その実践の背後に本質的なものを想定しているからである。このように本質的な立場と実存的な立場の、二つの異なる立場が矛盾しないであるということは、仏教における初期の思想から後期の大乗仏教の思想にいたるまで、また仏教を聖道門と浄土門との二つに分つ立場にいたるまで、すべてにいえることである。しかし浄土教の立場が、実存的な色彩をより強く表わしていることはいうまでもない。

またこの小論にとり上げた人間の呼称についても、第三者的にとらえられた人間の呼称と、主体的な自覚をともなつてとらえられた人間の呼称とに分つてみられる。すなわち *manuṣya* (*manuṣa*), *sattva* (*satva*), *prthag-jana* (*puthujana*) などの呼称におつて、*manuṣya* の「考えるもの」、*sattva* の「生存するもの」、*prthag-jana* の「独りひとり別べつに生れたもの」といった場合は、人間の普遍的な性格を第三者的にとらえた人間の呼称であり、*satta* の「執着せるもの」、*prthag-jana* の「愚かもの」とつた場合は、人間の凡夫性を主体的にとらえた人間の呼称であるといえる。そして浄土教における人間の呼称が後者によつていふことはいうまでもない。

このようにみると、人間の存在性をとらえての人間の呼称の変化・転化は、仏教思想の歴史的流れからみて、仏教思想の実存的な色彩を現わしてくる、主体化(宗教的深まり)の方向においてなされた、と理解することができる。インドで人間を *prthag-jana* (*puthujana*) と呼んだことと、それにもとづいて、中国やわが国の祖師たちが人間を凡夫といったことの違いは、人間の主体的な宗教的自覚の深さにあ

つた、といふべきである。*manuṣya* (*manuṣa*) を *sattva* (*satva*) とつて *prthag-jana* を *puthujana* の「愚かもの」の意味から、それを自己の内にも見る凡夫性の自覚へと、その表現ことばを異にして、人間の呼称は変化し転化していったのである。要するに人間の呼称の変化・転化は、人間の存在性に対する内的な自覚、つまり主体的な宗教的自覚の深まりによつてなされたのであり、浄土教の人間観にその極をみることができるといえるよう。<sup>⑥</sup>

## 註

① 水野弘元著『南伝大蔵経索引』(上・中・下) R. Davids and Sted-pāi English Dictionary, 雲井昭善編『巴和小辞典』などによつて、これらの語の意味を簡略に示すところのようになる。

*jana*—人間、生物、生れたもの、生ある者(巴和小辞典—九七頁)。a person, man (P. S. Pāli E. D. p. 278)

*jantu*—生ける者、人間、生物(巴和小辞典—九七頁) a creature, living being, man, person (P. T. S. Pāli E. D. p. 278)

*jiva*—靈、靈魂、生命(巴和小辞典—一〇〇頁) the soul (P. T. S. Pāli E. D. p. 284)

*nara*—人、男子、丈夫(巴和小辞典—一二六頁) man, men or people (P. T. S. Pāli E. D. p. 347)

*puggala*—人、個人、我、士夫(巴和小辞典—一二五頁) an individual, person, man, character, soul (P. T. S. Pāli E. D. p. 463)

*puthujana*—凡夫、異生、無智者(巴和小辞典—一二六頁) an ordinary, average person, a common worldly, a man of the people, an ordinary man (P. T. S. Pāli E. D. p. 466)

*purisa*—人、男、士夫、丈夫(巴和小辞典—一二七頁) man (P. T. S. Pāli E. D. p. 469)

*bāla*—愚なる、愚鈍の、若者、子供、少女(巴和小辞典—一二三頁)、

ignorant, foolish (P. T. S. Pāli E. D. p. 485)  
 mucca—死すゞ可死—人間 (巴和小辞典—二四三頁)‘ mortal, man (P. T. S. Pāli E. D. p. 513)  
 manuja—トヌ (人類の祖) より生じたる—人間 (巴和小辞典—二四五頁)‘ human being, man (P. T. S. Pāli E. D. p. 519)  
 manussa—人 人間 (巴和小辞典—二四五頁)‘ a human being, man (P. T. S. Pāli E. D. p. 520)  
 māyava—若者 学童 学生 (巴和小辞典—二四九頁)‘ ayouth, young man (P. T. S. Pāli p. 527)  
 satta—存在 有情 衆生 (巴和小辞典—三〇六頁)‘ a living being, creature, a sentient & reational being, a person (P. T. S. Pāli E. D. p. 673)  
 以上の語の出典などについては必要に応じて示すこととする。

② 荻原雲来編『梵和大辞典』 Monier-Williams-Sanskrit English Dictionary, Edgerton-Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary, 中村元編『仏教語大辞典』などによつてこれらの語の意味を簡略に示すこととする。

jana—生物 人 個人 (梵和大辞典—四九〇頁)‘ creature, living being, man, person (Monier-S. E. D. p. 410)  
 jantu—兒 子孫 生物 人 (梵和大辞典—四九一頁)‘ a child, offspring, a creature, living being, man, person (Monier-S. E. D. p. 411), manusya—人間 男 夫 (梵和大辞典—九九九頁)‘ a man, human being, a husband (Monier-S. E. D. p. 784)  
 manu—人 人類 (梵和大辞典—九九九頁)‘ the thinking creature, man, mankind (Monier-S. E. D. p. 784)  
 manuja—人 人間 (梵和大辞典—九九九頁)‘ Manu-born, a man (Monier-S. E. D. p. 784)  
 mānusa—人間 男 (梵和大辞典—一〇三三頁)‘ a man, human being (Monier-S. E. D. p. 810)

浄土教の人間観

māyava—人間 人 人類 (梵和大辞典—一〇三三頁)‘ a human being, man (Monier-S. E. D. p. 809)  
 nara—人 男 人物 夫 勇士 (梵和大辞典—一六五九頁)‘ a man, a male, a person (Monier-S. E. D. p. 528)  
 ni—男 男性 男たち 人類 (梵和大辞典—七一頁)‘ a man, hero, person, mankind, people (Monier-S. E. D. p. 567)  
 puruṣa—人 人間 靈魂 個人の本体 (梵和大辞典—七九六頁)‘ a man, male, human being (Monier-S. E. D. p. 637)  
 pudgala—身体 我 靈魂 個人 (梵和大辞典—七九三頁)‘ the body, material object, the soul, personal entity (Monier-S. E. D. p. 633), pithag-jana—低い階級の人 凡夫 異生 愚痴凡夫 (梵和大辞典—一〇四頁)‘ a man of lower caste or character or profession, a fool, blockhead, common people (Monier-S. E. D. p. 646)  
 bāla—幼稚 凡愚 童子 凡夫 (梵和大辞典—九二二頁)‘ a child, boy, a minor, ignorant, simple, foolish (Monier-S. E. D. p. 728)  
 sattva—有 存在 本質 人 有情 衆生 (梵和大辞典—一三九一頁)‘ being, existence, entity, reality, true essence, nature (Monier-S. E. D. p. 1135), これらの語については必要に応じて出典を示すこととする。

- ③ 大正藏經二の八七頁下。この人間の呼称 (音写) に対して、舟橋一哉博士は『原始仏教思想の研究』三二頁の註に「さうような原語をあげては」云々。「nara (男子) manuja (意生) mānava (儒童) puruṣa (士夫・經典の「士其」は「士夫」云々) pudgala (人) jiva (命者) jantu (生者の音写)」。
- ④ P. Pradhan—Abhidharmakośobhāṣya, p. 119, 平川彰共著『俱舍論索引』二八七頁、中村元編『仏教語大辞典』一〇六八頁など参照。
- ⑤ 『講座仏教思想』(理想社) 四〇二〇頁
- ⑥ Manier—Sanskrit English Dictionary, p. 784
- ⑦ W.D. Whitney—The Roots of the Sanskrit Language, p. 118.

- ⑧ 『哲学事典』(平凡社) 九〇六頁
- ⑨ 『冠導俱舍論』八の五の右。P. Pradhan-Abhidharmakośaśāstra など参照されたい。
- ⑩ 古代インドにおける人間観、あるいはインド仏教における人間観などについては、中村元著『東洋人の思维方法』第一部と同じく『講座仏教思想』(理想社) 四の「仏教における人間論」などを参照されたい。
- ⑪ W. D. Whitney—The Roots of the Sanskrit Language, p. 5
- ⑫ W. D. Whitney—The Roots of the Sanskrit Language, p. 182
- ⑬ 西義雄氏稿「原始仏教に於ける衆生 (sattva satva) の研究」(『東洋大学习要』第十九集)、雲井昭善著「仏教興起時代の思想研究」三四四頁など参照されたい。
- ⑭ 南伝大蔵経—相应部二三・二、Samyutta-Nikāya (P. T. S.) vol. I, 3, p. 190
- ⑮ 拙稿「初期仏教における人間形成論」(『仏教文化研究』第十四号) では、人間を五取蘊としてみる内容を論じた。
- ⑯ 中村元訳『ブッダのことは』一一六頁
- ⑰ 大正蔵経四三の二三三～四頁
- ⑱ 西義雄著『大乘菩薩道の研究』におうつ、sattva, satva の語義上の問題はあるとしても、菩薩道は satva の確認から展開されている。
- ⑲ 荻原雲来編『梵和大辞典』八一〇頁 R. Davids and Stede—Pāli English Dictionary, p. 466
- ⑳ 中村元編『仏教語大辞典』一二六九頁
- ㉑ Monier—Sanskrit English Dictionary, p. 645
- ㉒ Monier—Sanskrit English Dictionary, p. 646
- ㉓ 南伝大蔵経—長部(梵網経) 一 Dīgha-Nikāya vol. I, p. 5
- ㉔ 南伝大蔵経—中部(施分別経) 一四二 Majjhima-Nikāya vol. III, p. 255.
- ㉕ 野上俊静著『中国浄土三祖伝』一〇三頁参照されたい。
- ㉖ 浄土宗全書一の六九五頁
- ㉗ 浄土宗全書一の六九二～三頁
- ㉘ 野上俊静著『中国浄土三祖伝』九〇頁以下参照。
- ㉙ 浄土宗全書一の六七四頁
- ㉚ 浄土宗全書一の六七八頁
- ㉛ 浄土宗全書一の六七八頁
- ㉜ 塚本善隆・梅原猛共著『不安と欣求』(角川書店) の「浄土教の提唱者・道綽」には、道綽の回心時の様子が詳しく述べられている。また道綽の凡夫観は佐藤健氏稿「道綽禪師の聖浄二門判」(『人文学論集』九号) に詳しい。
- ㉝ 野上俊静著『中国浄土三祖伝』の「善導伝」、あるいは前掲『不安と欣求』のなかの「善導浄土教の大成」などを参照されたい。
- ㉞ 浄土宗全書二の一頁
- ㉟ 浄土宗全書四の一三頁
- ㊱ 浄土宗全書四の三五四頁
- ㊲ 浄土宗全書四の三五六頁
- ㊳ 浄土宗全書二の五六頁
- ㊴ 『観経疏』(玄義分) 浄土宗全書二の一頁
- ㊵ 浄土宗全書一の四六～五〇頁
- ㊶ 浄土宗全書二の八頁
- ㊷ 浄土宗全書二の八頁
- ㊸ 「第一に観経に云うが如く、仏、韋提に告げたまわく、我れ今汝がために広く衆の譬を説かん。亦た未来世の一切凡夫の淨業を修せんと欲する者をして西方極樂国土に生ずることを得しめんというは、是れ其の一の証なり。二に如来、今は未来世の一切衆生の煩惱の賊に害せられる者のために清淨業を説かんとするは、是れ其の二の証なり。三に如来、今は韋提希及び未来世の一切衆生に西方極樂世界を觀せしめんというは、是れ其の三の証なり。四に韋提仏に白さく、我れ今仏力に因るが故に彼の国土を見たてまつる。若し仏滅後の諸の衆生等は濁惡不善にして五苦に逼められん。云何んが彼の仏の国土を見たてまつるべきや」というは、是

れ其の四の証なり。五に日観の初めにいうが如く、仏、韋提に告げたまわく、汝及び衆生念を専らにせよというより已下乃至一切衆生盲にあらざるようは有目の徒ら日を見よという已来は、是れ其の五の証なり。六に地観の中に説いていうが如く、仏、阿難に告げたまわく、汝仏語を持して未来世の一切衆生の苦を脱せんと欲する者のために、是の地観の法を説けといえるは、是れ其の六の証なり。七に華座観の中に説きて云うが如く、韋提、仏に白さく、我れ仏力に因って阿弥陀仏及び二菩薩を見たとてまつることを得たり、未来の衆生云何人が見たとてまつることを得んといえるは、是れ其の七の証なり。八に次下の答請の中に説いて言わく、仏、韋提に告げたまわく、汝及び衆生彼の仏を觀ぜんと欲せば、當に想念を起すべしといえるは、是れ其の八の証なり。九に像觀の中に説いて云うが如く、仏、韋提に告げたまわく、諸仏如来は一切衆生の心想の中に入りたまう。是の故に汝等心に仏を想する時といえるは、是れ其の九の証なり。十に九品の中に一一に説いて、諸の衆生のためにすと言うが如きは、是れ其の十の証なり。」（浄土宗全書二の八〇九頁）とあるのがそれである。

④ 浄土宗全書二の九頁

⑤ 浄土宗全書二の八頁

⑥ 浄土宗全書四の二三四頁

⑦ 惠谷隆戒氏稿「日本浄土教思想史上における凡夫性自覚過程について」  
『仏教文化研究』第一三三号、結城令聞氏稿「浄土教の人間論」〔講座仏教思想』四〕などを参照されたい。

⑧ 法然の凡夫観については、石井教道著『浄土の教義と其教団』の「衆生論」や大北裕生氏稿「法然上人の人間観」〔『人文学論集』第五号〕、拙稿「法然の人間観―特に瓦礫變成金について―」〔『印仏研究』第一五の一〕などを参照されたい。

⑨ 浄土宗全書七の九五頁

⑩ 浄土宗全書九の四九八〇九頁

⑪ 浄土宗全書九の三六七頁

浄土教の人間観

⑫ 浄土宗全書九の五二〇頁

⑬ 法然上人全集（石井編）四九三頁

⑭ 法然上人全集（石井編）四五一頁

⑮ 法然上人全集（石井編）四一六頁

⑯ 拙稿「法然の信仰構造論」〔『印仏研究』第一七の二〕を参照されたい。  
⑰ 浄土教の人間観としては、まだ論究すべき問題も残っているが、呼称をめぐる問題としては「凡夫」の呼称にまで及んだのでこれでとどめる。  
⑱ また法然の悪人正機の問題については、拙稿「念仏行における倫理性―特に法然を中心として―」〔『人文学論集』第三号〕に論及したので重複をさけた。さらに親鸞などの人間観については、多くの著書・論文による研究があるので、あえて論究しなかった。